

SACERDOTISAS VODUNS E RAINHAS NAS ENCRUZILHADAS DAS MEMÓRIAS DISCURSIVAS: DA INQUISIÇÃO AO CARNAVAL

SACERDOTISAS Y REINAS VUDÚ EN LA ENCRUCIJADA DE LAS MEMORIAS DISCURSIVAS:
DE LA INQUISICIÓN AL CARNAVAL

VODUN PRIESTESSES AND QUEENS AT THE CROSSROADS OF DISCURSIVE MEMORIES:
FROM THE INQUISITION TO CARNIVAL

Mariana Jafet Cestari^{*}

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais

Glória França^{**}

Universidade Federal do Maranhão

RESUMO: As históricas lutas dos movimentos negros por lugares de enunciação (Zoppi-Fontana, 1999; França; Cestari; Modesto, 2023), em especial de mulheres negras pela memória (Cestari, 2015), deslocam sentidos quando buscam (re)significar o passado, (re)significando o presente e o futuro. Inspiradas nas afirmações de Simas e Rufino (2018) e de Martins (2021), que trazem a ideia de que nos corpos se imantam sabedorias, memórias e experiências, perguntamos: o que se repete no corpo e na voz em um arquivo composto por processos da Inquisição contra mulheres africanas que ocupavam a posição de liderança em cultos aos voduns em

^{*} Docente do Departamento de Linguagem e Tecnologia (DELTEC) e do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens (Posling) do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG). É líder do grupo de pesquisa Lebê: discurso, gênero e raça (CNPq/CEFET-MG). Email: marianajcestaricefet@gmail.com.

^{**} Professora Adjunta do Departamento de Letras, Campus Dom Delgado, e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras, Campus Bacabal, da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). É líder do grupo de estudos e pesquisas em discursos, interseccionalidades e subjetivações (GEPEDIS/CNPq), atualmente com projeto de pesquisa financiado pelo edital Universal 2024 do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), processo número 404078/2023-0. Email: gloria.franca@ufma.br.

Minas Gerais no século XVIII (Rodrigues; Maia, 2023)? Como essa memória se atualiza nos textos sobre/do desfile da Viradouro no carnaval carioca de 2024 sobre a história de guerreiras do reino Daomé iniciadas por sacerdotisas voduns? Em nosso trabalho, analisamos discursivamente, em processos da Inquisição e em produções culturais contemporâneas, as memórias das/sobre as sacerdotisas voduns africanas em uma relação com o corpo concebido, ao mesmo tempo, como materialidade significante, como formulação discursiva, como saber. Nosso objetivo é realizar um gesto de leitura que demonstre um lugar de significação do corpo em movimento, inserido no espaço carnavalesco, expressão de luta e de festa tipicamente brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Memória discursiva. Lugares de enunciação. Feminismo negro. Memória diaspórica. Ancestralidade.

RESUMEN: Las luchas históricas de los movimientos negros por lugares de enunciación (Zoppi-Fontana, 1999; França, Cestari, Modesto, 2023), especialmente de las mujeres negras por la memoria (Cestari, 2015), desplazan significados cuando buscan (re)significar el pasado, (re)significando el presente y el futuro. Inspirándonos en las afirmaciones de Simas y Rufino (2018) y Martins (2021), que plantean la idea de que la sabiduría, los recuerdos y las experiencias están impregnados en los cuerpos, nos preguntamos: ¿qué se repite en el cuerpo y en la voz en un archivo compuesto por procesos de la Inquisición contra mujeres africanas que ocupaban cargos de liderazgo en cultos vudú en Minas Gerais en el siglo XVIII (Rodrigues; Maia, 2023)? ¿Cómo se actualiza esta memoria en los textos sobre/en el desfile de Viradouro en el Carnaval de Río de 2024 sobre la historia de las mujeres guerreras del reino de Dahomey iniciadas por sacerdotisas vudú? En nuestro trabajo, analizamos discursivamente las memorias de/sobre las sacerdotisas vudú africanas en los procesos de inquisición y en las producciones culturales contemporáneas, en una relación con el cuerpo concebido al mismo tiempo como materialidad significante, como formulación discursiva y como conocimiento. Nuestro objetivo es realizar un gesto de lectura que demuestre un lugar de significación para el cuerpo en movimiento, insertado en el espacio del carnaval, expresión típicamente brasileña de lucha y celebración.

PALAVRAS CLAVE: Memoria discursiva. Lugares de enunciación. Feminismo negro. Memoria diaspórica. Ancestralidad.

ABSTRACT: The historical struggles of black movements for places of enunciation (Zoppi-Fontana, 1999; França; Cestari; Modesto, 2023), especially of black women for memory (Cestari, 2015), displace meanings when they seek to (re)signify the past, (re)signifying the present and the future. Inspired by the statements of Simas and Rufino (2018) and Martins (2021), who put forward the idea that wisdom, memories and experiences are imbued in bodies, we ask: what is repeated in the body and voice in an archive made up of Inquisition proceedings against African women who held leadership positions in vodun cults in Minas Gerais in the 18th century (Rodrigues; Maia, 2023)? How is this memory updated in the texts about/in Viradouro's parade at the 2024 Rio Carnival about the history of female warriors from the Dahomey kingdom initiated by vodun priestesses? In our work, we discursively analyze the memories of/about African vodun priestesses in processes of the Inquisition and in contemporary cultural productions in a relationship with the body conceived, at the same time, as a signifying materiality, as a discursive formulation, as knowledge. Inserted in the carnival space, a typically Brazilian expression of struggle and celebration, our aim is to make a reading gesture that demonstrates a place of signification for the body in movement.

KEYWORDS: Discursive memory. Places of enunciation. Black feminism. Diasporic memory. Ancestry.

1 INTRODUÇÃO

Nos discursos dominantes sobre a escravidão no Brasil, produzidos e postos em circulação desde lugares de enunciação (Zoppi-Fontana, 1999)¹ brancos e, por vezes, masculinos, as mulheres negras são significadas com frequência como mucamas e mães pretas subservientes. Contestar esses sentidos, denunciando os mecanismos ideológicos que os sustentam, a exemplo do trabalho precursor de Lélia Gonzalez (2020b [1984]), é um movimento constitutivo e uma regularidade de lugares de enunciação feministas negros (Cestari, 2015) ou de posições antirracistas, de modo mais amplo.

¹ Adotamos a noção de lugar de enunciação como dimensão das posições-sujeito em uma “[...] reflexão sobre a divisão social do direito de enunciar e a eficácia dessa divisão e da linguagem em termos de produção de efeitos de legitimidade, verdade, credibilidade, autoria, circulação, identificação, na sociedade” (Zoppi-Fontana, 1999, p. 16).

Nessas lutas ideológicas pela memória, para (re)significar o passado, (re)significando o presente e o futuro (Cestari, 2015; França; Cestari; Modesto, 2023), inscrevem-se certa produção historiográfica e leituras que a mobilizam. Essas formulações conferem efeitos de legitimidade e de credibilidade a narrativas contra-hegemônicas que denunciam apagamentos e visibilizam personagens ausentes da história oficial ou significadas por estereótipos discursivos – narrativas que circulam em espaços como os terreiros das religiões afro-brasileiras, os reinados e congados, as quadras das escolas de samba, a literatura. Esse é o caso do livro *Sacerdotisas Voduns e Rainhas do Rosário: mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais* (século XVIII), dos historiadores Rodrigues e Maia, de 2023, uma das inspirações para o desfile da Viradouro no carnaval carioca de 2024, que teve como enredo “Arroboboi, Dangbé”, sobre a história de guerreiras do reino Daomé iniciadas por sacerdotisas voduns.

Nessa perspectiva, discursos que posicionam mulheres africanas como rainhas e sacerdotisas potencialmente entram em disputa com o imaginário dominante da escravidão no Brasil na luta ideológica por significarem essas mulheres em sentidos diversos ou mesmo opostos àqueles da servidão e da violência, confrontando os discursos dominantes da brasilidade, que preconizam o Brasil como país da democracia racial. Ademais, percorrem rotas de sentidos que rompem com as fronteiras do nacional e que significam continuidades, rupturas e ressignificações da relação África-Brasil, mas também da Améfrica, como preconiza González (2020c [1988])².

Partindo desses pressupostos, com este trabalho, procuramos abordar sentidos sobre vivências de mulheres negras incorporados ou encarnados em práticas de resistência significadas ora como culturais ora como religiosas e que aparecem como “[...] lugar da memória, da herança, de onde algo que estava no esquecimento da cultura [e da religião, acrescentamos] aparece” (Chaves; Cestari; França, 2023, p. 13). Uma (re)aparição que pensaremos aqui como acontecimento que tem o corpo que dança, que canta, que encena e que vivencia como episteme e como resistência aos sentidos dominantes. Em nosso trabalho, analisamos discursivamente, em processos da Inquisição e em produções culturais contemporâneas, as memórias das/sobre as sacerdotisas voduns africanas em uma relação com o corpo concebido, ao mesmo tempo, como materialidade significante, como formulação discursiva, como saber.

A esses corpos, chegaremos por meio do modo como eles são descritos e narrados. Para isso, neste artigo, montamos um arquivo heterogêneo. Primeiro, percorremos documentos da Inquisição e textos de historiadores sobre eles; depois, saltamos para o acontecimento do desfile da escola de samba Viradouro de 2024, em circulação em textos escritos, e, por fim, para um documentário sobre o carnaval carioca. Na construção do *corpus*, nossa abordagem abarca as tensões com o discurso colonial, que, contradiitoriamente, significa as mulheres pelo estereótipo de feiticeira enquanto as posiciona como lideranças religiosas. Para além do discurso dominante, buscamos principalmente as trilhas de uma *memória diáspórica* (Cestari, 2015) e de uma *memória ancestral* (França, 2024) no discurso das vozes-corpos das sacerdotisas africanas e a atualização desse embate entre sentidos na contemporaneidade, no carnaval, discutindo as relações entre corpo, discurso, memória e ideologia na história, na cultura popular e nas religiões afro-brasileiras.³

² “O Brasil, por razões de ordem geográfica, histórico-cultural e, sobretudo, da ordem do inconsciente – é uma América Africana, cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D, para, aí sim, nomear nosso país com todas as letras: *América Ladina* (cuja neurose cultural tem no racismo o seu sintoma por excelência)” (González, 2020c [1988], p. 151). Em outra passagem do mesmo artigo, a autora afirma que a chamada América Latina “[...] é muito mais ameríndio-améfrica do que outra coisa” (González, 2020c [1988], p. 152), dando relevo à constituição indígena do continente.

³ Essas questões são abordadas no projeto *Cultura, memória e processos de identificação: leituras materialistas, interseccionais e decoloniais*, do Grupo de Pesquisa GEPEDIS/CNPq, coordenado pela Profa. Dra. Glória França (UFMA), com financiamento do CNPq (edital universal, processo número 404078/2023-0), que tem a Profa. Dra. Mariana Jafet Cestari como pesquisadora. De modo mais específico, a temática das sacerdotisas voduns é objeto do projeto de iniciação científica *Sacerdotisas africanas nas encruzilhadas da memória: uma análise discursiva* (PVC00671-2024), em andamento no CEFET-MG, com atuação da estudante Lizlayne Ramos Ribeiro (bolsista CNPq), sob orientação da Profa. Dra. Mariana Jafet Cestari, Coordenadora do Grupo de Pesquisa Lebê: Discurso, gênero e raça.

2 SACERDOTISAS VODUNS ACUSADAS PELA INQUISIÇÃO

Nós, mulheres, sabemos o que significa ser chamada de feiticeira, sobretudo no século XVIII.
(Lélia González)

Para situar as condições de produção dos processos inquisitoriais, partimos do livro *Calibâ e as Bruxas*, de Federici (2017, p. 11), que se propôs a “[...] escrever a história esquecida das ‘mulheres’ e da reprodução na ‘transição’ para o capitalismo”. A autora, em um movimento de escrita de uma história antes silenciada, o que permitiria, como temos argumentado, novos movimentos de interpretação e de constituição subjetiva, dedica parte de seu livro para discutir a Inquisição em nosso continente, afirmando que, “[...] assim como na Europa, a caça às bruxas na América foi, sobretudo, um meio de desumanização e, como tal, uma forma paradigmática de repressão que servia para justificar a escravidão e o genocídio” (Federici, 2017, p. 381-382).

No caso do Brasil,

[...] na concepção do governo colonial, as práticas religiosas africanas, para além de desafiar a ortodoxia católica, representavam um risco para o controle social dos escravizados porque propiciavam espaços de autonomia. Neles, podiam falar suas línguas, estreitar laços de solidariedade e, quem sabe, tramar rebeliões, fugas ou ações mais silenciosas que confrontassem a ordem escravista (Rodrigues; Maia, 2023, p. 95).

De *bruxas*, desliza-se parafrasticamente para *feiticeiras* e depois a *lideranças religiosas africanas, rainhas, sacerdotisas voduns, vodunsi e mães de santo*, o que marca a diversidade das designações que circulam desde diferentes lugares de enunciação e condições de produção para dizer dessas mulheres, significando-as diferentemente. No livro de Rodrigues e Maia (2023), a história de mulheres da Costa da Mina, atual Benin, conhecidas no Brasil colonial como “pretas Mina”, é perseguida a partir de manuscritos de um processo e de denúncias – documentos guardados na Torre do Tombo, em Lisboa – compilados e divulgados em livro. As pessoas denunciadas foram perseguidas e presas, mas não chegaram a ser sentenciadas, por motivos que se desconhecem.

Os historiadores fazem uma advertência à leitura: “[...] o leitor deve estar atento à linguagem eurocêntrica que associava os praticantes de religiões africanas ao mundo diabólico e aos estereótipos de feitiçaria”. Desse modo, seria “[...] possível [...] acessar fragmentos das vozes africanas inscritas em documentos produzidos pelo poder colonial” (Rodrigues; Maia, 2023, p. 13). E de quem são essas vozes? Quem eram essas mulheres? Que designações elas empregavam para dizer delas mesmas, no exercício da autodenominação, tão caro ao feminismo negro? Dizem os historiadores: eram lideranças comunitárias e religiosas, promovendo cultos agregadores e abertos à população em geral, entre eles “[...] o culto a figuras de serpentes (possivelmente vodum Dangbé)” (Rodrigues; Maia, 2023, p. 12). Em Minas Gerais, africanos courás estabeleceram laços por meio do batismo, apadrinhamento e confrarias religiosas, como é o caso da irmãdade católica Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, que contava com participação ativa dessas mulheres, algumas delas ocupando a posição de rainhas.⁴ Importa explicar que, para

[...] indivíduos provenientes da área vodum, a devoção, o temor e o respeito às divindades e mesmo a incorporação de novas deidades, fossem voduns ou santos católicos, ou de outra prática considerada sagrada/mágica, potencializava o contato com o mundo invisível e maior proteção e caminhos abertos no mundo visível. Orar, cantar, dançar e dar de comer ao vodum ou honrar Nossa Senhora do Rosário não era visto como contraditório, e sim como parte do universo religioso dinâmico, aberto e agregador de sua terra natal (Rodrigues; Maia, 2023, p. 136).

Apresentamos um recorte de um mesmo processo, o Sumário contra o culto ao Deus da Terra de Courá e dança de Tundá. Eles reúnem sequências discursivas dos “ditos”, os depoimentos de testemunhas que foram transcritos por um escrivão, o padre Manoel Pereira Franco. Não se trata de transcrições diretas e, como parte das condições de produção de uma denúncia, os depoimentos

⁴ Essas associações religiosas católicas tinham importância na vida de mulheres e homens nascidos na África, pois possibilitaram um lugar de reunião e de associação permitido e incentivado pelo poder colonial – como instrumento de propagação da fé e controle dos corpos. Nas igrejas e capelas, reforçaram antigos laços e ainda puderam desenvolver novas relações sociais, alianças de parentescos, solidariedades e dar assistência e enterramento digno para as irmãs e irmãos. Além de caminho para certa distinção social, foram lugares de afirmação e construção de autoridade (Rodrigues; Maia, 2023, p. 139-140).

remetem a um cenário de medo, pressão e violência, marcado pelas divisões de classe, gênero e raça. E o presente não nos deixa esquecer: testemunhos por vezes são concedidos sob tortura.

A acusada é Josefa Maria. Segundo Maia (2020, p. 3, grifos nossos),

[...] *líder religiosa africana*, moradora no arraial de Paracatu, no noroeste da capitania de Minas Gerais. [...] a liberta fazia um culto em honra ao deus de sua terra em um ritual ao som de tambores em 1747. [...] Josefa Maria e seus seguidores eram iniciados nos mistérios do “deus de Courá” e se diziam também devotos dos principais santos católicos cultuados na localidade [...] Diversas passagens dos depoimentos reafirmam o trânsito religioso das participantes. [...] [Ela] comandava as funções rituais com danças, orações, sermões, oferendas, práticas de cura, adivinhações e mesmo celebrações de uniões entre casais.

Nosso recorte⁵ procura demonstrar o funcionamento da memória no discurso de objetos discursivos paradoxais (Pêcheux, 1982), tensionados pelo discurso religioso cristão, o da demonização, e o discurso afro-diaspórico. Em nossa breve incursão analítica, discutimos: a) o gênero gramatical na relação com as palavras “Deus”, “mulher” e “padre” como materialização dessa tensão entre língua, discurso e história; b) o modo como o corpo das mulheres africanas é descrito e narrado – como se diz sobre esse corpo produzindo-o como *outro* em uma distinção radical do que seria o corpo dos que proferem a fé cristã e como esse corpo significa a narrativa da desterritorialização de África como ruptura e continuidade.

SD1 – [...] que o Deus que estava na dita casa que os negros e negras **adoravam era uma negra** e que esta era a que **representava a figura do seu Deus** e todos **ajoelhavam** ao pé dela.

SD2 – [...] se punha a **pregar dizendo que era Deus e que era filha de Nossa Senhora do Rosário e Santo Antônio** e que o **santo da sua terra** estivera sete anos diante de Nossa Senhora para lhe dar licença para **vir a esta terra**, e que já cá estava e trouxera uma carta de **Roma** para **nestas minas** se lhe fazer uma **igreja**.

SD3 – [...] era a que estava na casa onde se **faziam feitiçarias** e que ela era a que **fazia figura de Deus de sua terra** [...]

SD4 – [...] todas estas **entravam a dançar** com a dita **Josefa Maria** e Teodora [sic], escrava do dito, e se **suspendiam no ar** na mesma ocasião da dança.

SD5 – [...] e **dizia** que era afilhada de Santo Antônio e de Nossa Senhora do Rosário e que o dito santo a batizara e mandara **para esta terra** e que **já há muito era sua**. E outrossim **Josefa Maria** era **o padre daquela igreja ou casa de folguedos** e era a que **administrava** todas as cerimônias e **mestra** que ensinava as mais; e todas **obedeciam**.

SD6 – [...] preta forra por nome Josefa Maria embrulhada em umas chitas velhas e [...] na **dança** [em que **proferia**] algumas **palavras que encontrava a nossa santa fé e outras** que ela não entendeu e na mesma dança **se fingia de morta**, caindo no chão, e **outras a pegavam e levavam** para dentro da tal camarinha.

SD 7 – [...] E nessa ocasião se ajuntaram grande quantidade de negros e negras forros e cativos e **os achou dançando na mesma casa ao som de um tambor [e] tabaque** em que **faziam várias macaquices e movimentos** com algumas palavras que ela não entendia por falaram na sua língua de Courá [por gíria]

Nosso primeiro ponto de atenção é o modo como *Deus* e *Josefa Maria* são significados em nosso recorte, que em nossa análise têm os sentidos divididos entre uma memória diaspórica e uma memória cristã. Se instaura uma divisão, na língua e na história entre “o Deus” (SD1), no masculino, e “uma negra” (SD1), no feminino. Entre “ser Deus” e “representar a figura de seu Deus” (SD1) ou “fazer a figura de Deus de sua terra” (SD3); entre *o Deus que habita entre nós* da memória cristã; e aquele que o discurso cristão reconhece

⁵ Sobre as sequências discursivas (SD): As SD 1, 2 e 3 foram extraídas do depoimento de Francisca de Matos; as SD 4 e 5, do depoimento de Benta Teodora de Jesus; SD 6 e SD 7, do depoimento de Rosa Pinheira, todas mulheres pretas forras e naturais da Costa da Mina.

desconhecendo, por isso “figura”, “representa” – em uma paráphrase que propomos para a análise, “não é”, porque se afasta da referência que opõe *nosso* e *seu*. De um lado “Deus” – da “*nossa* santa fé” (SD6); do outro, “o Deus da Terra de Courá” – esse especificado, particularizado, desde uma posição sujeito que tem o poder de nomear Deus sem predicação e diferenciá-lo do Deus do *outro*, produzindo um efeito ideológico de universalização no discurso cristão dominante e do *outro* como diferente. Uma divisão ideológica, como sustentamos, que se materializa na língua pela tensão constante entre *nosso* e *seu* na formulação, mas também pela designação de “feitiçarias” (SD3) para os cultos realizados, pelo uso de descrições depreciativas e racistas, como em “faziam várias macaquices” (SD7) e “Josefa Maria embrulhada em umas chitas velhas” (SD7), nas quais, para além da objetificação e animalização que se projetam, os efeitos que se produzem denunciam o olhar que vem de fora, apontando para a posição-sujeito que diz do outro de um determinado modo.

Josefa Maria é “o padre daquela Igreja” (SD5). Se padre, em um universo logicamente estabilizado, masculino, branco e cristão, não “aceita” a flexão de gênero feminino e tampouco admite uma mulher para ocupar essa posição na Igreja, essa palavra mobilizada em relação a uma voz e corpo feminino negro produz como efeito a divisão de objetos discursivos, “[...] que teriam a propriedade de ser ao mesmo tempo idênticos a eles mesmos e diferentes deles mesmos” (Pêcheux, 1982, p. 157). Um mundo dividido em dois?

Jogamos aqui com a língua e com a história: *mulheres negras padras de suas igrejas* na conjuntura histórica da escravidão. Elas dançam, pregam, ensinam, administraram, com a autoridade e a legitimidade na sua casa de culto diante de uma comunidade. Na denúncia feita desde uma posição sujeito inscrita em formação discursiva que significa a religião a partir das instituições, valores e práticas cristãos, para significar a feitiçaria pela narração e descrição do que se testemunhava, contradiatoriamente as práticas religiosas (e sua força) são reconhecidas bem como o lugar ocupado por suas lideranças.

Passamos agora ao segundo ponto de nossa atenção, o modo como o corpo das mulheres africanas é descrito e narrado. Pela formulação que determina “o Deus” para dizer de Josefa Maria, produz-se um efeito no discurso de reconhecimento de uma presença divina naquele corpo e que se expressa por seu corpo a dançar e pela voz “a pregar dizendo que era Deus e filha de Nossa Senhora” (SD2). Em formulações parafrásicas, os verbos *dicendi* (*dizer, pregar, proferir, falar*) marcam o dizer e o dito da própria Josefa Maria intermediados pela voz da denunciante, o que poderia remontar aos fragmentos de vozes africanas de que falam os historiadores. Do ponto de vista de nossas análises, destacamos as disputas por um lugar de enunciação de autoridade religiosa que era interditado às mulheres assim como o registro da “língua de Courá” (SD7) no Brasil em movimento na história, produzindo sentidos, mesmo quando se diz que ela não podia ser entendida (SD6 e SD7).

Porém, o que mais nos interessa é essa relação entre palavra, corpo, religioso e cultural que se instaura novamente em embate: um choque com o modo como o discurso cristão concebe a relação entre Deus e os santos católicos; entre o corpo e o religioso/espiritual. Um corpo que dança ao som dos tambores e atabaques e que, da posição de quem desconhece, estranha, não se reconhece, não entende: *se finge de morto* para, então, *cair no chão e ser levado* (SD6). Em nossa leitura, aproximamos, por paráphrase, os verbos *figurar* (que analisamos anteriormente) e *fingir*, que remetem à encenação e também à dissimulação. De forma diversa, no equívoco do que é significado como feitiçaria, corpos *se suspendiam no ar na mesma ocasião da dança* (SD4), o que ativa a memória visual discursiva acerca das bruxas, a levitar ou mesmo a voar, e reconhece um poder sobrenatural desses corpos. Corpos que *se ajoelham* diante de Josefa Maria e a *adoram* (SD1); que lhe *obedecem* (SD5), produzindo efeitos de sentido de autoridade, fé e reconhecimento.

Consideramos que esses corpos e essas vozes dizem ainda dos trânsitos de sentidos e de terras (*Costa da Mina, Minas, Roma*) e estão em tensão. Tensão que aproxima e distancia lugares físicos e imaginários, terras visíveis e invisíveis em: “Deus de sua terra” (SD3) e “esta terra que já há muito era sua” (SD5). Afinal, nos transes/trânsitos de corpos e de sentidos, a déixis também se movimenta e talvez até os lugares percam sua fixidez no movimento das encruzilhadas (desafiando os mundos semanticamente estáveis⁶), conforme retomaremos mais adiante, quando procuraremos sustentar que esse corpo em que habita Deus é divindade incorporada, um corpo que ocupa espaços outros que não os estritamente religiosos. O que sustentamos é que são borradadas as oposições que a disjunção *ou* produz em *igreja ou casa de folguedos; religião ou cultura; aqui ou em outro lugar*, o que nos leva a pensar no

⁶ Cf. Pêcheux (2008 [1983b]).

funcionamento da conjunção e, que adiciona sentidos que poderiam ser excludentes desde uma posição sujeito que não se inscreve ideologicamente na memória diaspórica ou na memória da ancestralidade.

3 RELIGIOSIDADE/CULTURA AMEFRICANA: MEMÓRIAS DISCURSIVAS EM DISPUTA

A “África” que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo.

(Stuart Hall)

Lélia Gonzalez (2020a [1979]) discorre sobre as diferentes práticas de resistência/confrontação utilizadas pelos negros e negras no período escravista, entre elas o candomblé, que perdura desde o século XVIII, apesar das perseguições de diferentes ordens que lhe acometem. Sem entrar em detalhes da estrutura do candomblé, a autora destaca a liderança feminina das *ialorixás* ou *mães de santo*: “São mulheres negras e pobres que não desempenham um papel apenas religioso/cultural” (Gonzalez, 2020a[1979], p. 63). Interessanos aqui esse contraditório amálgama entre religioso e cultural, com uma barra que pode significar fronteira, adição, possibilidade de alternância entre os termos e também o que do papel dessas mulheres excede o religioso/cultural, como sugere o que está implícito em *não apenas*. Nossa interesse deve-se ao fato de que entendemos que essa divisão “cultura” e “religião” também é imposta por uma posição sujeito/olhar externo ao próprio candomblé (ou, de forma mais abrangente, às epistemes africanas) e que pode dificultar o modo de se compreender como religiosidade e cultura se imbricam e mobilizam memórias discursivas que constituem sujeitas e sujeitos. Nessa reflexão, outras designações comparecem às formulações teóricas, aos debates políticos, às redes sociais, a exemplo de “espiritualidade” e “ancestralidade”. Também não se pode ignorar a dimensão das políticas públicas que estabelecem o que é cultura em uma relação com o mercado e com a mídia, negando a possibilidade de financiar aquilo que significam como religioso de maneira bastante seletiva (leia-se, racista).

Em um trabalho anterior nomeado “Vozes-mulheres negras ou feministas e antirracistas graças às Yabás” (Cestari, 2015), a menção às yabás fazia referência ao candomblé de nação ketu⁷ para significar um vínculo importante do movimento de mulheres negras brasileiras a partir dos anos 1980 com a religiosidade de matriz africana como lugar de memória, de saberes e de força organizativa, que fornecia modelos contra-hegemônicos de feminilidade constitutivos do lugar de enunciação identificado com o feminismo negro. As Yabás, com destaque para Iansá, muito mobilizada pelo nascente feminismo negro, representavam características das ativistas ligadas ao caráter contestatório, corajoso, combativo, resiliente etc⁸. As características da divindade eram associadas a personalidades que marcaram a história. Assim, se estabelecia uma relação com uma memória que posicionava as mulheres negras como sujeitas em luta, e não como passivas e subservientes. Ferrari (*no prelo*) demonstra como, na década de 1980, González retoma a figura de Iansá na posição de ícone da amefricanidade ao discorrer sobre a participação das mulheres nas revoluções de nosso continente, tratando da figura de Nanny, heroína do povo jamaicano, como espécie de Oiá/Iansá. Mediadora entre vivos e mortos, reconhecida por seus poderes sobrenaturais e liderança militar, simboliza a continuidade das sociedades maroons no espaço e no tempo, em uma posição radicalmente anticolonialista.

A leitura que essa intelectual produz de Nanny inspira-nos em nossos questionamentos acerca das relações entre o religioso e o cultural na constituição subjetiva. Diz-se de Nanny como espécie de Oiá a partir dos domínios da história e da religião, cada uma recorrendo a memória discursiva pertinentes a eles – e produz-se uma figura que é ao mesmo tempo histórica e mítico-religiosa, o que tensiona a própria fronteira entre esses domínios. Auxilia-nos a categoria de *ameficanidade*, proposta por González (2020c [1988], p. 151), que “[...] designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica”. Isso porque nosso *corpus* aponta para a articulação de dois elementos da memória discursiva – o histórico e o mítico-religioso – em uma

⁷ Diversos estudiosos argumentaram que o candomblé de nação ketu foi usado como modelo de religiosidade afro-brasileira no Brasil, em detrimento de outras tradições, como a do culto aos voduns, o que foi outro fator de interesse para nossa pesquisa.

⁸ Parte das formulações que aqui apresentamos dialogam e se fortalecem com a produção teórica recente de Ana Josefina Ferrari, a exemplo de sua comunicação oral intitulada *Nas tempestades de Iansá: uma análise das narrativas nagô relacionadas com Iansá a partir da perspectiva da AD pecheutiana*, apresentada na V Jornada do GEPEDIS / III Encontro Internacional de Análise de Discurso, em 2024, e que ainda não foi publicada. Neste trabalho, Ferrari (*no prelo*) recorre a Gonzalez, o que nos forneceu um itinerário de leituras da autora.

dinâmica cultural que remonta a da categorização feita por González e que aponta para uma noção de tempo que não coincide com a linearidade da cronologia.

Souza (1993, p. 59, grifos do autor), sobre o discurso fundador da afirmação do negro no Brasil, nos ensina sobre a estratégia do movimento negro de alçar a narrativa do Quilombo de Palmares de lenda a fato histórico, “[...] de modo a transformar em mito a passividade do negro e estabelecer a resistência e o ativismo dos escravos como *verdade histórica*”. O autor conclui a esse respeito:

Assim, o projeto de afirmação da subjetividade negra na sociedade brasileira vincula-se ao repúdio à folclorização da memória relativa ao episódio de Palmares e da morte de Zumbi. Em verdade, a legitimidade histórica desta memória é a condição de possibilidade para a fundação e sustentação do discurso de afirmação do negro no Brasil. (Souza, 1993, p. 60).

Fundamental para a formação dessa discursividade e dessa subjetividade no final dos anos 1970, parece-nos que, apesar do empreendimento que mobilizou uma parcela significativa da intelectualidade negra acadêmica e militante para realizar a distinção entre lenda e história relativa a Palmares, há uma certa coexistência das memórias históricas e mítico-religiosas que não cessam de produzir sentidos, subjetividades e lugares de enunciação no Brasil. A própria figura de Zumbi, reconhecido como herói de nossa história, segue envolto por lendas e é aproximado às divindades, em especial a Ogum⁹. Para basear nosso argumento, será necessário percorrer o que temos compreendido como memória diaspórica e memória ancestral, em uma relação que traçamos entre a AD e outros campos, como estudos culturais e história.

Antes de avançar para essas formulações, façamos um recuo explicativo. Com Indursky (2011), reconhecemos que a reflexão sobre memória acompanha a AD desde seu surgimento, mesmo que o conceito de memória discursiva date dos anos 1980. Não custa afirmar que aqui não se trata da memória individual ou psicológica, mas da regularidade discursiva de uma memória que é lacunar, envolvendo lembrança, repetição, apagamento e esquecimento (Courtine, 2006) pelo funcionamento da ideologia.

Destacamos duas formulações de Pêcheux que contribuem para nossa reflexão sobre memória discursiva: a memória discursiva entendida “[...] nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social inscrita em práticas, e de memória construída do historiador” (Pêcheux, 1999 [1983a], p. 50) e a memória discursiva como “[...] espaço móvel de disjunção, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização, um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contra-discursos” (Pêcheux, 1999 [1983a], p. 56). Assim, em uma conjuntura de presença crescente de arquivos, assistimos e procuramos analisar as disputas relacionadas à construção de identidades discursivas de grupos, culturas e nações, o que nos aproxima das reflexões de Courtine (2006) sobre memórias antagônicas e ressurgimento de memórias antigas enterradas, para, de outra posição, pensarmos nas lutas ideológicas¹⁰ por memória em que o lugar de enunciação e o corpo produzem credibilidade, legitimidade e autoridade na construção de outras narrativas e epistemes.

Considerando, a partir da citação de Pêcheux (1999 [1983a]), a memória como um espaço móvel de *disjunção*, dentre outros, e questionando-nos a respeito de que memórias sustentam dizeres contra-hegemônicos, e sobre como e quais memórias são mobilizadas quando se busca descrever os sentidos projetados nas brechas dos discursos dominantes, em nosso arquivo, destacamos a memória diaspórica e ancestral, atravessadas pela memória histórica e mítica, como fundamentais para significar as práticas culturais/religiosas amefricanas, concebendo a memória também como um espaço de *conjunção*, que nos permita perceber os

⁹ Em nossa afirmação, ecoam os versos da canção *Zumbi*, de Gilberto Gil e Waly Salomão (1984): “Zumbi, comandante guerreiro; Ogunhê, ferreiro-mor capitão”. Na mesma canção, o compositor, intelectual e intérprete do Brasil, nos fala do país como “grande terreiro” de “Zumbi protetor, guardião padroeiro”, dessa vez aproximando Zumbi ao discurso religioso cristão. Também recordamos os versos da canção *Zumbi*, de Jorge Ben Jor (1974): “Eu quero ver; Quando Zumbi chegar; O que vai acontecer; Zumbi é senhor das guerras; É senhor das demandas; Quando Zumbi chega é Zumbi; É quem manda.”, em que uma análise dos tempos verbais poderia indicar a presença de Zumbi em diferentes temporalidades e momentos históricos.

¹⁰ Com Cestari (2015), aproximamos as lutas por memória do que Pêcheux (2011 [1982], p. 114-115) denominou “[...] lutas de deslocamento ideológicas” que “[...] poderiam descrever os tipos de choque de deslocamentos, que não colocam em oposição classes, ‘interesses’, ou determinadas posições prévias, mas que tratem da reprodução/transformação das relações de classe”. Destaca-se que, em nossa leitura, as relações de classe são atravessadas por raça e gênero de modo constitutivo.

movimentos em torno de tomadas de palavra em movimentos e produções discursivas que projetam posições contra-hegemônicas¹¹.

Trata-se de disputas que remontam as históricas lutas dos movimentos negros por lugares de enunciação e para (re)significar a história do Brasil, bem como os embates que se estabelecem nas disputas pelas memórias e que projetam outras temporalidades. Nessa perspectiva, em trabalho anterior desenvolvido em coautoria, lançamos nosso olhar para a Fundação Palmares durante o governo Bolsonaro e analisamos discursos identificados com a extrema direita que “[...] ao negar o racismo estrutural da formação social brasileira, tentam reescrever uma memória da colonização e da escravidão¹²” (França; Cestari; Modesto, 2023, p. 90)¹³.

Neste trabalho, nos aproximamos dessa abordagem ao discutir o engajamento da escola de samba Viradouro e dos historiadores autores do livro sobre as sacerdotisas voduns em uma luta por determinadas memórias que estariam no esquecimento da história oficial e que poderiam ser incorporadas à memória coletiva pelas práticas da escrita acadêmica e do carnaval. Ao mesmo tempo, pensamos na memória discursiva que produz sentidos enquanto repetibilidade e que escapa ao sujeito, mas significa-o, considerando que “[...] a noção de memória discursiva diz respeito à existência histórica do enunciado no seio de práticas discursivas reguladas pelos aparelhos ideológicos” (Courtine, 1981, p. 53).

Em suma, abordamos de forma articulada dois aspectos em torno da memória discursiva. O primeiro deles, em diálogo com Courtine (2006, p. 10), assume como pressuposto que “[...] a linguagem é o tecido da memória, isto é, sua modalidade de existência histórica essencial”, o que leva ao questionamento sobre “[...] em que medida a memória determina a ordem do enunciável” e faz com que busquemos analisar os “[...] modos de existência materiais, languageiros da memória coletiva na ordem dos discursos”. Tomamos, portanto, os diferentes funcionamentos discursivos em um regime de repetibilidade através dos quais a memória se materializa no discurso (Indursky, 2011) bem como o acontecimento discursivo, que desregula a memória ou ainda que é da ordem daquilo que não se inscreve na memória (Pêcheux, 2008 [1983b]). Nos aproximamos do segundo aspecto quando nos perguntamos com Courtine (2006, p. 10) sobre “[...] como as sociedades se recordam?” e consideramos tanto a dominância de determinados sentidos na inscrição de distintas posições sujeito quanto o engajamento do sujeito na luta pelos sentidos que conformam diferentes lugares de enunciaçāo¹⁴, assumindo as divisões de classe, raça e gênero que atravessam e constituem a divisão social do direito de enunciar. Compreende-se que é pela memória discursiva que sentidos são apagados ou inscritos em uma determinada formação discursiva em que se inscrevem as posições sujeito.

Portanto, compreendemos que esses dois aspectos da memória discursiva participam da relação de forças entre sentidos na luta ideológica: o da repetibilidade na relação de forças entre sentidos e o do engajamento do sujeito, pelo funcionamento dos lugares de enunciaçāo, por memórias contra-hegemônicas. Os contra-discursos na memória discursiva tensionam o que Indursky (2011) chamou de regime de repetibilidade – que, pela persistência da repetição ao longo do tempo, constitui a memória coletiva dos brasileiros, formando redes de memória que sustentam esse memorável. Em especial, pensamos que há, na memória do cultural, em que por vezes o sujeito que enuncia sustenta uma posição (um dizer e um saber), disputas que fissuram os discursos dominantes da colonização e da brasiliade ao afirmarem, nas outras possibilidades de relações e significações, a existência e atuação de mulheres negras durante o escravismo para além da servidão, da violência e da escravidão (Chaves; Cestari; França, 2023).

Assim, nos aproximamos de formulações sobre memória diáspórica (Cestari, 2015) e memória ancestral (França, *no prelo*), que consideram a dimensão racializada da memória discursiva. O conceito de memória diáspórica foi elaborado a partir das formulações

¹¹ Nossa arquivo suscita essas reflexões e nos desafia para, em trabalhos futuros, analisarmos de forma mais detida as distinções e aproximações entre memória mítica, religiosa e histórica ou ainda no que por vezes denominamos como memória mítico-religiosa, com foco nas múltiplas temporalidades dessas memórias.

¹² França (2018, p. 37) trabalha com a noção de memória de maneira específica e promovendo uma distinção para dar conta do funcionamento da “[...] memória da colonização (como memória discursiva dominante nos discursos da/sobre a brasiliade), de memória da alteridade (como memória discursiva dos encontros ocorridos no Brasil, em particular, textualizados em relatos de viajantes) e dos esquecimentos constitutivos, nos processos de identificação de Brasil e de brasileiro/a.”

¹³ Nessa reflexão, as autoras e o autor afirmam que “[...] a luta para significar a história está na base dos processos de subjetivação em questão: do lugar da resistência ativa histórica no discurso fundador do movimento negro (que confronta o imaginário de passividade e docilidade das relações entre senhores e escravizados em discursos da brasiliade) e da participação ativa como algozes dos próprios negros no discurso em que se inscreve o presidente da Fundação Palmares” (França; Cestari; Modesto, 2023, p.104).

¹⁴ Sobre o engajamento dos(as) sujeitos(as) pelos sentidos(cf. Cestari, 2015).

de Stuart Hall (2013) sobre as identidades caribenhas diáspóricas sob as condições contemporâneas de globalização e da leitura de Mahomed Bamba (2012), em sua teorização e análise das experiências diáspóricas em documentários brasileiros. Aproximada dos contradiscursos que constituem a memória discursiva, a memória diáspórica no *corpus* que analisamos poderia ser denominada como memória amefricana, em diálogo com González (2020c [1988]). Deslocada para a AD, a memória diáspórica é concebida

[...] como construção discursiva contraditória e móvel que perpassa diferentes práticas sociais e materialidades significantes à revelia ou em relação às narrativas da história oficial, muitas vezes em tensão com os discursos que constroem as identidades nacionais. Essa memória diáspórica diria da trajetória coletiva caracterizada pelas ideias de conservação, continuidade e ruptura em funcionamentos que reescrevem as narrativas de dispersão e de suas consequências no presente em uma reconstrução e recriação diante de uma história de silenciamento e invisibilização (Cestari, 2015, p. 124-125).

Nessa mesma toada, e considerando que “[...] para a perspectiva da ancestralidade só há morte quando há esquecimento” (Simas; Rufino, 2018, p. 6), acrescentamos uma discursividade de outra ordem, aquela que se funda em contra-narrativas e que, à revelia das políticas de morte do Estado (Foucault, 2005 [1975]; Mbembe, 2018 [2003]), recorrem ao encantamento e à encantaria em um movimento que contradiz até mesmo os sentidos de morte, pois para estas “[...] o contrário da vida não é a morte, é o desencanto [...]” (Simas; Rufino, 2018, p. 22). A encantaria e a ancestralidade nos ajudam a desenvolver essas questões na medida em que, conforme nos apontam França e Chaves (2022, p. 154), “[...] o avesso do corpo ferido, explorado, domesticado, normalizado é o corpo encantado, cantante, bailado, mambembe, vadio”. É esse contexto em que se assenta a memória ancestral, de que nos fala França (*no prelo*), principalmente atualizada e capturada em corpos em movimentos: “Esses movimentos são ancestrais e por isso mesmo de difícil precisão no tempo/espaço, mas a sua potência inconfundível é a de rastejar pela história não somente porque foram violentamente colocados como servis, mas porque têm a ginga sedutora da serpente” (França; Chaves, 2022, p. 155). E com o enredo da Viradouro, temos ainda outra dimensão desse *rastejar*, o do *poder* e *força* da serpente Dangbè, como cantam os versos: “Eis o poder que *rasteja* na terra; Luz pra vencer essa guerra, a força do vodum”.

França (*no prelo*) afirma sobre a memória ancestral:

Trata-se de processos discursivos que se sustentam no cruzamento de memórias de diferentes ordens - do mito ao historiográfico, do sagrado e encantado ao social e coletivo; as memórias que sustentam dizeres de uma identificação às brasiliidades múltiplas, diversas e contraditórias são também compostas por sua dimensão ancestral e racializada.

A reflexão em torno do que França (2024) tem chamado de memória ancestral se constrói em uma perspectiva que busca dar conta, na memória discursiva, de contradições históricas relacionando, por exemplo, os discursos da colonização e sua dimensão afro-ameríndia. Jogando luz nessas diferentes regiões da memória, identificamos que o corpo – historicamente objetificado, silenciado, falado – seja enquanto materialidade, enquanto discurso ou discursivizado, tem se mostrado uma importante entrada de análise e objeto teórico em diferentes condições de produção.

4 CARNAVAL: ENCRUZILHADA DE MEMÓRIAS

Aqui, mais que em qualquer outro lugar, a noção de ‘deus em nós’ confere plenitude ao significado de festa.
(Lélia González)

Avançando para a parte final de nosso texto, fazemos alguns apontamentos para compreender os modos pelos quais as produções culturais contemporâneas mobilizam e atualizam a memória diáspórica/ancestral.

Destaca-se, primeiramente, a dimensão fundamental, pressuposto de base deste trabalho, que se estabelece entre culturas e ideologias. Junto com Ramos (2018, p. 12-14), compreendemos a cultura como um meio de compreender as ideologias, e, assim como os processos ideológicos, enquanto constitutiva dos sujeitos:

[...] a cultura relacionada à ideologia pode agir naturalizando sentidos e verdades, mascarando, assim, as condições de produção e a luta de classes presentes nos processos discursivos, legitimando alguns sentidos ao mesmo tempo em que abafa outros [...] a cultura se daria] como resultado das práticas dos sujeitos que, dentro de uma formação social ao mesmo tempo em que está associada aos modos sócio-históricos de (re)produção dos sentidos, assenta-se como materialização da ideologia. Temos, assim, a ideologia determinando os sentidos de uma cultura, que fornece a seus membros a ilusão de unidade, de pertencimento através de suas práticas e rituais a serem assimilados e reproduzidos.

Do que precede, retomamos então a recente vitória da escola Unidos do Viradouro no grupo especial do carnaval carioca de 2024 e sua relação com as sacerdotisas voduns, repercutida no discurso midiático. Nossa objetivo é de realizar um gesto de leitura que demonstre um lugar de significação do corpo em movimento, inserido no espaço carnavalesco, materializando contradições ideológicas como temos trabalhado: a distinção entre *cultural* e *religioso*, entre *aqui* e *alhures*, entre *ontem* e *hoje*. Esse gesto opera em uma encruzilhada de memórias na qual os discursos dominantes da brasilidade – ancorados na colonização e no mito da democracia racial – entram em disputa com as memórias diáspóricas e ancestrais, em processos discursivos que legitimam determinados discursos e apagam outros.

Haveria muito a discutir sobre o carnaval como lugar de resistência negra, memória e também de capitulação ao mercado e ao Estado, questões que esse trabalho não tem pretensão nem condições de abranger. Concebemos o carnaval (também) como lugar de contradição, nas histórias que conta nos seus sambas-enredos, nos ritmos que significam (com ou em sentidos distintos aos das palavras cantadas)¹⁵ e nos corpos que (não) ocupam as avenidas. Corpos em torno dos quais gestos de interpretação específicos se projetam somente pelas condições de produção do carnaval: como nos ensina González (2020b [1984]), as mulheres negras são lidas como rainhas durante a festa, para, no resto do ano, serem interpretadas de forma dominante como domésticas¹⁶. Reconhecemos que, na trajetória histórica do carnaval, nessa contradição, temos uma [...] história que a história não conta; o avesso do mesmo lugar”, como cantou a Mangueira no samba-enredo “Histórias para ninar gente grande”¹⁷, em 2019, mas que significa uma trajetória que vem de longe e de antes; vem daqui e de agora. Portanto, indo da historiografia para a cultura popular, assumimos que as disputas por narrativas e leituras da história brasileira, para além de interpretarem uma história nacional, dizem de outras rotas de memória, de outras redes de filiação dos sentidos que atravessaram os tempos e o Atlântico; outras formas de resistir e de existir; outras epistemes. Com França (*no prelo*) concebemos que

As festas e os diferentes ritmos que as compõem estariam nessa encruzilhada de memórias e de lugares de identificação. Tais processos dizem de uma memória da colonização e, ao mesmo tempo, de uma dimensão incontornavelmente afro-ameríndia, e constituem os processos de identificação de nossas brasiliidades, ainda que silenciadas em determinadas discursividades. [...] Tal constituição não se dá de modo unívoco nem determina a história desse lugar de identificação, mas compõe, no sentido de constituir-se na contradição e no sentido de um trabalho com a composição artística e estética, trabalhando os limites dessa história oficial.

¹⁵ Simas (2023) afirma que “Ao longo da história das culturas da diáspora africana no Brasil, os tambores muitas vezes contaram o que a palavra não podia dizer. No processo, por exemplo, de legitimação das escolas de samba – a partir da mediação e do diálogo com o Estado – tal fato se evidenciou com notável perspicácia. Fala-se muito que as escolas de samba, durante boa parte de suas trajetórias, contaram em seus enredos a História oficial, as efemérides da pátria e os propalados grandes personagens. Isso é verdade se atentarmos apenas para os enredos e letras dos sambas. As baterias, todavia, contavam outra coisa, elaboravam outros relatos, perceptíveis para aqueles que conheciam a gramática dos tambores”.

¹⁶ Lélia González trata da dimensão do carnaval como encenação do mito da democracia racial. Ela afirma: “[...] é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. E é nesse instante que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha [...] Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica”. (Gonzalez, 2020b [1984], p. 80).

¹⁷ O samba enredo “História para ninar gente grande” tem composição de Tomaz Miranda, Ronie Oliveira, Márcio Bola, Mamá, Deivid Domênico e Danilo Firmino. Inscreto em uma posição sujeito que nega a história do Brasil como feita de conciliações, seus versos cantam que a liberdade “Não veio do céu; Nem das mãos de Isabel”, afirmando “Brasil, o teu nome é Dandara”. Assim, a liderança do Quilombo de Palmares, construída entre a memória mítica e a memória histórica, na memória do cultural significa a resistência feminina negra e a própria nação quando se reconhece o avesso de sua história oficial.

Passemos, então, ao samba-enredo da Viradouro e a sua repercussão após a vitória do grupo especial do carnaval carioca em 2024. Na repercussão midiática, destacamos uma matéria jornalística, publicada pela Agência Brasil. Nela, há um mosaico de vozes a interpretar e explicar o samba-enredo ao público, conforme anuncia sua manchete: “Raízes negras, femininas e religiosas: entenda o enredo da Viradouro” (Cardoso; Gandra; Lisboa, 2024). Essas vozes afirmam a importância do samba-enredo para pluralizar as imagens de África e dizem da disputa para “[...] a sobrevivência das memórias e dos cultos ligados à ancestralidade africana¹⁸” (Alexandre, 2024), denunciando o racismo religioso no país pela *demonização* das religiões de matriz africana e celebrando a *valorização do poder da mulher negra*.

Na chamada ao texto, o implícito de que há *algo* que não se entende facilmente, que demanda de especialistas uma explicação para *algo distante*, como o lide da matéria esclarece: “[...] o carnavalesco Tarésio Zanon, da Unidos da Viradouro, buscou inspiração em tempos e espaços longínquos. Levou para a Marquês de Sapucaí uma história do século XVIII, que aconteceu na costa ocidental da África”. O que nos interessa é a ligação que segue, marcada pela adversativa *mas* e que aponta para o que temos argumentado como amálgama de tempos e espaços nessa relação com o *outro* que somos *nós, sociedade brasileira*: “Mas se engana quem imagina uma realidade muito distante do Brasil. O samba resgata as ancestralidades africana, negra, feminina e religiosa que construíram parte importante da cultura e da sociedade brasileira” (Cardoso; Gandra; Lisboa, 2024).

A matéria segue com uma explicação mais geral do enredo, que trata de uma narrativa diáspórica que diz da origem (*como nasce o culto*) e da dispersão (*como se espalha a fé*), ressignificando-as. Nessa ressignificação, ligam-se e separam-se: Benin e Brasil; reino de Daomé e terreiros da Bahia; guerreiras da história e sacerdotisas escolhidas por Dangbé. Em um deslizamento, consideradas as condições de produção do carnaval, mulheres africanas e mulheres brasileiras. Também se destaca o nome próprio, completo, da matriarca do candomblé jéje Ludovina Pessoa, quando sabemos que os discursos dominantes sobre a história brasileira dizem de *negros, africanos* ou mesmo *escravos*¹⁹ como coletivos homogêneos e indistintos, além da histórica expropriação dos nomes próprios das pessoas africanas:

O título do enredo é *Arroboboi, Dangbé* e conta a história das guerreiras Mino, do reino Daomé, atual Benin. Em meio às batalhas na região, do qual são protagonistas, elas são iniciadas espiritualmente pelas sacerdotisas voduns, uma dinastia de mulheres escolhidas por Dangbé. É dessa forma que nasce o culto à serpente vodum, que se dissemina pelo reino. E que chega depois ao Brasil, em terreiros na Bahia, sob a liderança da sacerdotisa daomeana Ludovina Pessoa, que espalhou a fé nos voduns pelo território (Cardoso; Gandra; Lisboa, 2024).

Destacamos do enredo alguns versos: “Lealdade em brasa rubra, fogo *em forma de mulher* / Um levante à liberdade, divindade em Daomé / Já sangrou um oceano pro seu rito incorporar / Num Brasil mais africano, outra areia, mesmo mar” e “*Arroboboi, Dangbé!* Destila seu axé *na alma e no couro*”. Eles dizem do trânsito Daomé-Brasil e da conexão pelo *mesmo mar*, remetendo ao Atlântico como lugar de sofrimento, de resistência e de travessia que faz o *Brasil mais africano*. Significam ainda o corpo nesse movimento, especialmente o corpo da mulher²⁰, dizendo de um levante à liberdade pelas guerreiras do Mino e pelas divindades.

Assim, essas formulações textualizam a mesma regularidade do religioso e do espiritual que se incorpora / que é incorporado. Aqui a memória em torno da mulher preta que *se dizia* filha de santos católicos e do Deus de sua terra formula-se no feminino, toma *a forma de mulher*. Esse discurso textualizado no enredo e em dizeres em torno da apresentação da Viradouro, que deslocam e movimentam memórias de um discurso dominante, funciona por meio da *conjunção* em um funcionamento da *incorporação do axé na alma e no couro*, do tambor e do corpo humano. Temos no conector “e” um efeito de sentido que aproxima a memória da ancestralidade a outros sentidos de corpo, a partir de outras discursividades. Esse funcionamento da conjunção, *entre-mundos, entre*

¹⁸ Trata-se do recorte de uma fala da jornalista, sambista e cientista da religião Cláudia Alexandre, autora do premiado livro *Exu-Mulher e o matriarcado nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés*: “Normalmente, há uma demonização que impede que se conheça a riqueza e a importância para alguns grupos da sobrevivência das memórias e dos cultos que se voltam para a ancestralidade africana. O feminino sagrado das heranças africanas sofre apagamento. E a questão do poder da mulher negra a partir das religiosidades foi muito valorizada pela Viradouro” (Alexandre, 2024).

¹⁹ Esta última denominação é contestada por vozes antirracistas, que reivindicam o termo *escravizados*, pois este remeteria a uma condição imposta, enquanto escravo diria de uma condição natural e inerente, negando a historicidade da violência escravista.

²⁰ O samba enredo “*Arroboboi, Dangbé*” tem composição de Claudio Mattos, Claudio Russo, Julio Alves, Thiago Meiners, Manolo, Anderson Lemos, Vinícius Xavier, Celino Dias, Bertolo e Marco Moreno. Ele pode ser lido na íntegra na matéria jornalística mencionada (Cardoso; Gandra; Lisboa, 2024).

a dimensão do religioso e do cultural, *entre o rito e o tambor da festa* dialoga e conecta-se com aquilo que se materializa nas iniciadas nos cultos aos voduns: “Na religião vodum, essas entidades também textualizam o funcionamento da convergência, conjunção e conexão entre os vivos e o ‘mundo invisível’ dos ancestrais”, como explica matéria de Mansur (2024), que destaca a contribuição do livro dos historiadores Maia e Rodrigues (2023) para o samba-enredo.

Pensamos aí numa conexão de memórias “invisíveis” e invisibilizadas e corpos incorporando essas memórias, que serão interpretadas na relação com as diferentes posições sujeito no/do discurso. Nos processos de subjetivação no carnaval, a declaração de Luciane Reis (2024), do terreiro Ilê Axé Oxumaré, na mesma matéria mencionada, ao assistir ao desfile da Viradouro, diz de uma identificação com a memória diaspórica/ancestral que passa também pelo corpo (que chora e que ri) e por um amor que transcende o carnaval, sendo direcionado ao que ela chama de *orixá de sua vida*: “É uma verdadeira declaração de amor! Estou aqui entre chorar, dar risada e agradecer a esse orixá da minha vida”. A memória do cultural e do religioso se entrelaçam e conectam corpos dentro e fora da avenida; é festa e fé.

A partir da descrição da memória da festa e do corpo-movimento, identificamos uma relação com a memória-corpo e o corpo-memória. Retomando a noção de repetibilidade como elemento fundamental da memória discursiva, compreendemos que “[...] o que no corpo e na voz se repete também é uma episteme”, pensando o corpo como lugar de inscrição de *grafias de conhecimento* (Martins, 2021, p. 23). Trata-se de um funcionamento discursivo que remete ao Atlântico como encruzilhada, como *entre*:

O Atlântico é uma gigantesca encruzilhada. Por ela atravessaram sabedorias de outras terras que vieram imantadas nos corpos, suportes de memórias e de experiências múltiplas que, lançadas na via do não retorno, da desterritorialização e do despedaçamento cognitivo e identitário, reconstruíram-se no próprio curso, no transe, reinventando a si e o mundo (Simas; Rufino, 2018, p. 5).

Convocadas pelas reflexões acerca da relação corpo-transe na memória ancestral afro-diaspórica, incluímos em nosso arquivo um recorte do documentário brasileiro *Não vamos sucumbir* (2024), dirigido por Miguel Przewodowski, que entrevista pensadores e trabalhadores das escolas de samba do Rio de Janeiro, argumentando em favor da importância social e política das agremiações. Uma das entrevistadas é Ketula Mello, apresentada como “musa, empresária e personal trainer” no documentário e como “rainha no samba, mestre no treino” em sua página pessoal do *Instagram*. Recortamos de sua fala o momento em que ela, falando em direção à câmera, diz: “É como se uma entidade estivesse aqui” – no momento da fala apontando com as mãos em direção ao seu próprio corpo. Esse déitico, “vazio” previamente à enunciação, com seu sentido preenchido no discurso, no não verbal do gesto, ao mesmo tempo em que remete ao corpo, indica um funcionamento da ordem do não nomeado, do indizível, do invisível. O que se mostra na imagem do documentário é o corpo. Mas o que (não) se vê nesse/desse corpo?

Em outra cena, com a voz em off, enquanto aparece dançando em um salão com roupa de passista, Mello afirma: “Como se eu saísse de mim e sentisse aquele tambor láaa da minha..., do meu passado, da nossa história... Então, é espiritual, é carnal. Sempre falo que o samba pra mim é corpo, é alma, é religião”. Se o corpo se presentifica no *aqui e agora* do acontecimento do dizer (sobre a experiência) e no acontecimento da dança, a formulação *como se* produz um sentido *outro*, de algo que não chega a ser formulado; é interrompido; é não dito e talvez novamente indizível pelo verbal. Pelo funcionamento parafrástico em nosso *corpus*, na sílaba que se alonga (láaa) para dizer da *minha terra distante?* (nos perguntamos), de um tempo que também é *outro* (*do meu passado, da nossa história*), formula-se uma conclusão que aponta para a adição, algo próximo do funcionamento de conjunção marcado pelo *e*. Não se opõe e não se separa corpo e alma nem vida e morte.

Assim, o modo específico como tomamos as noções de memória e corpo apontam para sentidos múltiplos de incorporação, ao remeterem à dimensão agregadora das sacerdotisas voduns e do candomblé, ao corpo como *suportes de memórias*, ao *transe* da incorporação das entidades, ao corpo atravessado por discursividades que remetem a diferentes temporalidades. Assim, concebemos esses sentidos em uma “encruzilhada de memórias”: considerando tanto o “*entre* as redes de memória dos discursos escravagistas, da colonização, da democracia racial; dos discursos dos ativismos negros e feministas; dos discursos religiosos e políticos”, acrescentaríamos, da memória diaspórica e da memória ancestral, quanto “[...] posições sujeito inscritas nos entremeios

de formações discursivas, em suas fendas, formando um lugar de imbricamento. Um *entre* que constitui, formula e faz circular imagens de raça-classe-gênero” (Cestari, 2023, p. 294, grifos nossos).

Esse olhar à cultura/religiosidade contribui para se pensar nessa encruzilhada de memórias e temporalidades que posiciona os corpos como objetos de análise e sujeitos em luta. Com França (2023, p. 292), consideramos que “[...] cultura/religiosidade têm algo a nos dizer a respeito desse corpo que acontece em diferentes temporalidades”. A autora segue argumentando sobre a importância de se analisar os corpos-terreiros: “A memória dos arquivos oficiais e dos discursos docilizantes esburaca-se em uma temporalidade que se filia à memória ancestral dos corpos, dos ritos e das danças. Do que precede interessa ir escutar o que os corpos-terreiros estão cantando com seus corpos, tambores, palmas e côros em suas ancestralidades”.

Assim, a memória inscrita no corpo tensiona a noção de tempo cronológico, o que nos leva a discutir as temporalidades da memória do tempo histórico, mítico e das práticas sociais (retomando Pêcheux, 1999 [1983a]). Em uma abordagem discursiva, pensamos corpo em uma encruzilhada com o cultural e o religioso; corpo que dança e que incorpora, que faz movimento: “[...] as suas bordas se confundem com outras, e configuram e reconfiguram a cada acontecimento, a cada temporalidade projetada” (França, 2023, p. 296).

Com isso, pensamos que, nos funcionamentos discursivos da incorporação, deve-se levar em conta uma temporalidade própria da memória diáspórica negra e da memória ancestral na relação com outras memórias na encruzilhada do acontecimento²¹. Essa afirmação assenta-se na produção teórica que pensa no tempo espiralar. Uma concepção proposta por Leda Maria Martins, teórica da literatura, da performance e do rito, também Rainha de Nossa Senhora das Mercês da Irmandade da Nossa Senhora do Rosário no Jatobá (Belo Horizonte), que comprehende que “a ancestralidade define de modo estruturante a cosmopercepção negro-africana, dispersa pelas suas inúmeras e diversas culturas” (Martins, 2021, p. 58), sustentando que “A concepção espiralada do tempo funda-se no lugar de privilégio do ancestral que preside, como Presença, as espirais do tempo, habitando a temporalidade transiente, o ilimitado passado, *per si* composto de presente, passado e futuro acumulados” (Martins, 2021, p. 58).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: É O NINHO DA SERPENTE PREPARADO PRA LUTAR!

Analizando documentos da Inquisição do século XVIII, pensamos em um imaginário fundador da memória diáspórica africana, que instaura, paradoxalmente, um efeito de continuidade e de quebra da linearidade do tempo. Isso ocorre pela centralidade de um corpo-saber que evoca um tempo espiralar, conforme propõe Martins (2021), e de um *território movente* em seus sentidos pelo próprio movimento da memória diáspórica e da memória ancestral, que não cessam de produzir sentidos no acontecimento desse corpo.

Pêcheux (1999 [1983a], p. 50) nos fala de um acontecimento que é apagado ou engolido pela memória e também de um acontecimento que é da ordem daquilo que não se inscreve. Relativamente aos processos de Inquisição e ao Carnaval, no modo como aqui analisamos, haveria aquele jogo de força, no sentido de que nos fala o autor, enquanto uma manutenção de “[...] regularidades pré-existentes”, e ao mesmo tempo, e contraditoriamente, enquanto aquilo que “[...] vem perturbar a rede de implícitos”. Isso se textualiza, em nosso material, em toda a rede parafrástica – a partir do carnaval – que movimenta memórias em torno de um corpo inquirido, controlado, interditado (corpo das *feiticeiras* do século XVIII e das *macumbeiras*, retomando as designações do racismo religioso que atravessa séculos de nossa história), separado de sua alma/religioso/espiritual. Temos, ainda, um corpo cujos limites se borram em relação ao mundo invisível na incorporação da memória ancestral e da memória diáspórica na passista no carnaval, nas *mães e filhas de santo* nos terreiros, na *vodunsi* assistindo ao desfile. Ademais, não somente uma relação de deslimite se estabelece entre aquilo que se pode nomear e os *invisíveis*, como torna-se menos exata a distinção entre o que seria da ordem do religioso e espiritual, e aquilo que pertenceria ao domínio do cultural.

²¹ Nesse diálogo da AD com essa outra episteme do tempo espiralar, pensamos a “encruzilhada como lugar do contingente do acontecimento; da interpretação dos sentidos em trânsito; da contradição idêntico/antagônico dos objetos paradoxais; dos encontros e dos embates; do enigma e do assombro; onde se está e para onde se vai para ver o caminho” (Cestari, 2023, p. 296).

No discurso historiográfico, no modo como o enredo do carnaval mobilizou essa história, na repercussão midiática acerca do desfile da Viradouro e no documentário sobre o carnaval, as *sacerdotisas*, as *mães de santo*, as *vodunsi*, as *rainhas* (do Rosário e das escolas de samba), as *passistas* são significadas como corpo-saber que guarda e produz outras rotas de memória – outras redes de filiação dos sentidos; são personagens fundamentais na formulação e circulação da memória diaspórica negra que está na base dos valores afro-brasileiros e de manifestações culturais coletivas identificadas com a brasiliade (Cestari, 2015). São significadas sujeitas que resistem pelos seus corpos-episteme na relação *entre* memórias – *entre* santos católicos e voduns, no entremeio das formações discursivas, na encruzilhada de memórias e saberes.

Seus passos vêm de longe no tempo e no espaço, têm raízes (invisíveis e indizíveis) e ainda assim movimentam-se de encruzilhada em encruzilhada, produzindo um *outro* espaço-tempo – o *avesso do mesmo lugar*, como cantou a Mangueira (2018). Desse modo, corporificam-se no presente do acontecimento quando uma escola de samba, um corpo-coletivo, vive histórias ancestrais, significando, na contradição, a potência da festa em atualizar memórias, alterando o passado, o presente e o futuro. Lembrar aqui é lutar contra o esquecimento, contra o apagamento, contra o silenciamento. Acima de tudo, é viver a possibilidade de *outra* episteme. Portanto, essa lembrança, ao mesmo tempo que remete ao engajamento do sujeito em lutas ideológicas pelo sentido desde um lugar de enunciação, não se faz só por um dizer pela língua (e pelas línguas no plural, considerando a língua de Courá e outras línguas africanas mobilizadas no samba-enredo). A atualização dessa encruzilhada de memórias acontece *no* e *pelo* corpo, que faz movimento e movimenta os sentidos na história.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE, C. “Normalmente, há uma demonização que impede que se conheça a riqueza [...].” In: CARDOSO, R.; GANDRA, A.; LISBOA, V. Raízes negras, femininas e religiosas: entenda o enredo da Viradouro. *Agência Brasil*, Brasília, 14 fev. 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2024-02/raizes-negras-femininas-e-religiosas-entenda-o-enredo-da-viradouro>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- BAMBA, M. Os modos de figuração da memória e das experiências diaspóricas em quatro documentários brasileiros. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, seção Images, mémoires et sons, Paris, 2012. Disponível em : <http://nuevomundo.revues.org/62679>. Acesso em: 25 jan. 2025.
- BEN JOR, J. Zumbi. In: *A Tábua de Esmeralda*. Rio de Janeiro: Philips, 1974. Faixa 8.
- CARDOSO, R.; GANDRA, A.; LISBOA, V. Raízes negras, femininas e religiosas: entenda o enredo da Viradouro. *Agência Brasil*, Brasília, 14 fev. 2024. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2024-02/raizes-negras-femininas-e-religiosas-entenda-o-enredo-da-viradouro>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- CESTARI, M. J. *Vozes-mulheres negras ou feministas e antirracistas graças às Yabás*. 2015. 264 f.Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/963234>. Acesso em: 17 jun. 2025.
- CESTARI, M. J. A mulher da casa abandonada: entre o (in)visível e o (in)imaginado. In: DELA-SILVA, S.; LUNKES, F.; CARNEIRO, C. *Mídia e(m) discurso: percursos de pesquisa*. v. 2. Campinas, SP: Pontes Editores, 2023. p. 281-305.
- CHAVES, T. V.; CESTARI, M.; FRANÇA, G. Todo mundo fala pretuguês, principalmente quem não fala. *Conexão Letras*, Porto Alegre, v. 18, n. 29, p. 1-24, 2023. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/conexaoletras/article/view/132808>. Acesso em: 17 jun. 2025.
- COURTINE, J.-J.. Analyse du discours politique. *Langages*, Paris, n. 62, jun. 1981.

COURTINE, J.-J. O tecido da memória: algumas perspectivas de trabalho histórico nas ciências da linguagem. *Polifonia*, Cuiabá, v. 12, n. 12(2), p. 1-13, 2006. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/1067>. Acesso em: 17 jun. 2025.

FERRARI, A. J. Nas tempestades de Iansã: uma análise das narrativas nagô relacionadas com Iansã a partir da perspectiva da AD peuchetiana. In: JORNADA DO GEPEDIS, 5. / ENCONTRO INTERNACIONAL DE ANÁLISE DE DISCURSO, 3. *Comunicação oral*. Aracaju, 2024. No prelo.

FEDERICI, S. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1975].

FRANÇA, G. R. A. *Gênero, raça e colonização: a brasiliidade no olhar do discurso turístico no Brasil e na França*. 2018. 363f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/dissertacoes-teses/155935/genero-raca-e-colonizacao-a-brasiliidade-no-olhar-do-discu>. Acesso em: 17 jun. 2025.

FRANÇA, G.; CHAVES, T. V. Brasiliidade, encantaria e resistência: o silêncio e essa “coisa de outra ordem”. *Línguas e Instrumentos Linguísticos*, Campinas, SP, v. 25, n. esp., p. 153-165, 2022. DOI: 10.20396/lil.v25iesp.8671418. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/lil/article/view/8671418>. Acesso em: 25 jan. 2025.

FRANÇA, G. Por uma memória ancestral e racializada na análise de discurso materialista. In: Semana de Letras Universidade Estadual do Maranhão. *Palestra*. São Luís. 2024.

FRANÇA, G; CESTARI, M.; MODESTO, R. Foi Palmares mesmo que você disse?. *Revista Letras*, Curitiba, v. 105, n. 1, p. 86-108, 2023. DOI: 10.5380/rel.v105i1.85371. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/85371>. Acesso em: 25 jan. 2025.

FRANÇA, G. Imagem, cultura e corpo: formas de distorcer o poder. In: FERREIRA, M. C. L. F.; VINHAS, L. I. (org.). *O corpo na análise do discurso: conceito em movimento*. 1 ed. Campinas: Pontes Editores, 2023. p. 279-299.

GIL, G.; SALOMÃO, W. D. Zumbi (A Felicidade Guerreira). In: Quilombo (Original Motion Picture Soundtrack). Rio de Janeiro: Warner Music, 1984. Faixa 6. Disponível em: . Acesso em: 21 ago. 2025.

GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). *Por um feminismo afro Latino Americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio Janeiro: Zahar, 2020a [1979]. p. 49-64.

GONZALEZ, L. Racismo e sexism na cultura brasileira. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b [1984]. p. 75-93.

GONZALEZ, L. Nanny: pilar da ameficanidade. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c [1988]. p. 151-157.

GONZALEZ, L. *Festas populares no Brasil*. Prefácio Raquel Barreto; prólogo Lei Brandão; Posfácio Leda Maria Martins. 1ed. São Paulo: Boitempo, 2024.

HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

INDURSKY, F. A memória na cena do discurso. In: INDURSKY, F.; MITTMANN, S.; FERREIRA, M. C. L. (orgs.). *Memória e história na/da análise do discurso*. Campinas: Mercado de Letras, 2011.

MAIA, M. Estudo síntese sobre os africanos do grupo courá / courana /courano na África e em Minas Gerais, Brasil, (século XVIII). In: RODRIGUES, A.; LIMA, I. S.; FARÍAS, J. B. (ed.) *A diáspora Mina: africanos entre o Golfo do Benim e o Brasil*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020, p. 163-199.

MANGUEIRA (G.R.E.S. Estação Primeira de). História pra Ninar Gente Grande. In: Sambas de Enredo 2019. Rio de Janeiro: Universal Music Group, 2018. Faixa [número]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d0z3ST2oWGY>. Acesso em: 21 ago. 2025.

MANSUR, R. Livro de historiadores mineiros sobre 'sacerdotisas voduns' inspirou enredo campeão da Viradouro. *G1 Minas*, Belo Horizonte, 17 fev. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/carnaval/2024/noticia/2024/02/17/livro-de-historiadores-mineiros-sobre-sacerdotisas-voduns-inspirou-enredo-campeao-da-viradouro.ghtml>. Acesso em: 20 jan. 2025.

MARTINS, L. M. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018 [2003].

MELLO, Ketula. Ketula Mello [perfil no Instagram]. Disponível em: <https://www.instagram.com/ketulamello/>. Acesso em: 21 ago. 2025.

PÊCHEUX, M. Ideologia – aprisionamento ou campo paradoxal? In: ORLANDI, E. (org.). *Análise de Discurso*: Michel Pêcheux. Campinas: Pontes, 2011 [1982]. p. 107-119.

PÊCHEUX, M. Papel da memória. In: ACHARD, P. et al. *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999 [1983a].

PÊCHEUX, M. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Tradução de Eni Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2008 [1983b].

PRZEWODOWSKI, M. (dir.). Não Vamos Sucumbir. Dirigido por Miguel Przewodowski; produção de Fernanda Reznik e Izabella Faya. Rio de Janeiro: 3 Tabela Filmes, 2024. 92 min.

RAMOS, T. V. O desafio de dizer a cultura em Análise do Discurso. *Organon*, Porto Alegre, v. 33, n. 64, p. 1-12, 2018. DOI: 10.22456/2238-8915.81262. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/81262>. Acesso em: 2 maio 2025.

REIS, L. “É uma verdadeira declaração de amor! Estou aqui entre chorar, dar risada e agradecer a esse orixá da minha vida [...]”. In: MANSUR, R. Livro de historiadores mineiros sobre 'sacerdotisas voduns' inspirou enredo campeão da Viradouro. *G1 Minas*, Belo Horizonte, 17 fev. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/carnaval/2024/noticia/2024/02/17/livro-de-historiadores-mineiros-sobre-sacerdotisas-voduns-inspirou-enredo-campeao-da-viradouro.ghtml>. Acesso em: 20 jan. 2025.

RODRIGUES, A.; MAIA, M. (org.) *Sacerdotisas voduns e rainhas do Rosário: mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais (século XVIII)*. São Paulo, SP: Chão Editora, 2023.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, L. A. Introdução à gramática dos tambores. *Blog Luiz Antonio Simas*, [s. l.], 30 jan. 2023. Disponível em: <https://luizantoniosimas.com.br/blog/introducao-a-gramatica-dos-tambores/>. Acesso em: 20 jan. 2025.

SOUZA, P. A boa nova da memória anunciada: o discurso fundador da afirmação do negro no Brasil. In: ORLANDI, E. (org.). *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Pontes, 1993. p. 59-68.

ZOPPI-FONTANA, M. G. Lugares de enunciação e discurso. *Leitura – Análise do Discurso.*, n. 23, p. 15-24, [jan./jun. 1999] 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.28998/0103-6858.1999n23p15-24>. Acesso em: 17 jun. 2025.



Recebido em 27/01/2025. Aceito em 21/04/2025.

Publicado em 02/09/2025.